Kritik der Lebensphilosophie Georg Simmels.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Wilhelm Fabian

aus Breslau.

Promotion: 29. Mai 1926.

Rigorosum 3. März 1926

Berichterstatter: Professor Dr. Kühnemann.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau.

Kritik der Lebensphilosophie Georg Simmels.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Wilhelm Fabian

aus Breslau.

Promotion: 29. Mai 1926.

Rigorosum 3. März 1926

Berichterstatter: Professor Dr. Kühnemann.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

I.

Bestimmt, wie Simmel meint,[1]) „in der Philosophie jeder . . . . Denker nicht nur, was er antworten, sondern auch, was er fragen will", so dürften Denker wie an der Lösung, so an der Stellung ihrer Fragen erkannt und beurteilt werden. Die genauere Analyse wird hier freilich „einen begrifflichen Unterschied machen zwischen der Frage und der Fragehaltung",[2]) der (logischen) Struktur der Frage und dem (psychologischen) Verhalten des Fragenden. Die Frage, die dem zweiten der metaphysischen Kapitel Simmels zugrunde liegt, ist die nach der Beziehung der logischen zur psychologischen Sphäre, ein Problem, das mit Simmels Worten eben deshalb nicht wiedergegeben werden kann, weil diese seine Worte es im Sinne seiner Fragehaltung verschieben: etwa wenn das in Rede stehende zwischen Psychologie und Logik herzustellende Verhältnis als ein „organisches"[3]) bezeichnet wird. Diese nun, die Fragehaltung, geht auf das „Woher", die „Herkunft" der Idee, auf ihre „psychologisch-historische oder sinnhaft-weltanschauliche Genesis".[4])

Diese Fragestellung bedeutet eine Vermischung von Erkenntnisobjekten (wie Erkenntnisweisen), die zweckmäßig an platonischen Begriffen erläutert wird. Was mit der γενεσις sich abgibt, ist δοξα (περι γενεσιν), ihr steht die νοησις περι ουσιαν gegenüber. Sofern hier aber die Frage die „Genesis der Idee" zum Gegenstand hat, geht sie auf die γενεσις der ουσια: eine solche ist die Idee allemal. Eine solche Frage ist nicht nur innerhalb des sokratisch-platonischen Gedankenbereichs,[5]) sondern in aller Philosophie, die die Entfaltung der in diesem angelegten Motive ist, unmöglich. Die Idee ist nicht entstanden, was entstanden ist, ist nicht Idee: Idee und Entstandensein schließen einander aus. Philosophie, die jene Frage stellt, stellt damit sich selbst in Frage.

---

[1]) Hauptprobleme der Philosophie S. 10.

[2]) R. Hönigswald, Die Skepsis in Philos. und Wiss., S. 40.

[3]) S. 93 (Zitate mit bloßen Seitenangaben beziehen sich auf Georg Simmel, Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel. 2. Aufl. 1922).

[4]) S. 36. [5]) J. Stenzel, Arete und Diairesis S. 15.

Sie wendet auf den Begriff ihre Begriffe, die Idee, eine Betrachtungsart (die genetisch-psychologisch-historische) an, durch die er unmöglich gemacht wird; damit macht sie sich, sofern sie Philosophie ist oder sein möchte, unmöglich.

Die Antwort auf eine Frage, die einander ausschließende Elemente umfaßt (das Entstehen und die Idee, die als solche nicht entstanden sein kann), wird dieselben Elemente in derselben Unversöhnlichkeit enthalten müssen. Die Unmöglichkeit der Antwort wird die Unmöglichkeit der Fragestellung wiederholen. Die Frage nach dem Entstandensein, der Genesis (der Idee), verweist auf den Bezirk alles Entstehens wie Vergehens: Werdens. Dieser Bezirk trägt bei Simmel den Namen des Lebens. Seine Philosophie ist (seine eigene Unterscheidung anzuwenden)[6]) eine solche des „Werdens", im Gegensatz zu denen des „Seins"; freilich eines bloß empirisch verstandenen Werdens ohne den immanenten λογος Heraklits und Hegels. Vom Leben hat diese Philosophie ihren Namen. Als eine Philosophie des Lebens kennzeichnet sie sich selbst als das, was sie ist: eine Wellenform, eine „Modeströmung"[7]) dieses selben Lebens. Damit ist sie weder Philosophie noch Metaphysik.

Die Idee also, da sie einmal entstanden sein soll, muß dem „Leben" entstammen. Als Idee aber, hierüber ist sich Simmel klar, kann sie ihm wiederum nicht entstammen. Die logische Unmöglichkeit dieses zugleich Entstandenseins und Nichtentstandenseins ist nicht mehr in Begriffen darstellbar, sie läßt sich nur gleichnisweise umschreiben. Ein solches Gleichnis und nichts anderes ist die Formel von der „Wendung zur Idee". Wendung als ein Begriff der Erfahrungswelt ist nur gleichnisweise in einer Philosophie möglich. Er steht nicht als philosophischer Begriff zwischen Begriffen, sondern da, wo der Begriff sich überschlagen hat, der Satz vom Widerspruch verletzt ist. Wie es nicht bewiesen wird, weil es nicht bewiesen werden kann, so kann solches Gleichnis wiederum nichts beweisen. Ein Bild dringt zu keinen Schlüssen vor.

Sofern es aber metaphysisches Gleichnis ist, wird hier[8]) ein wichtiges Motiv der Simmelschen Metaphysik wie zugleich aller Metaphysik überhaupt aufgedeckt. Sie ist die letzte Auskunft in einer prinzipiellen Aporie des Denkens. Das „unorganische" Nebeneinander der logischen und der psychologischen Sphäre, das den Philosophen bedrückt,[9]) muß ihm freilich mit der Not-

[6]) Hauptprobleme der Philosophie S. 63. [7]) H. Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 2. [8]) S. 94. [9]) S. 93.

wendigkeit einer metaphysischen Lösung dieses Problems die metaphysische Sphäre als Ganzes nahelegen, die „Einsicht, daß es ein Drittes, Metalogisches und Metapsychisches gibt,[10]) welches dritte „eben durch die Heterogenität der Sonderansprüche der beiden andern sichtbar wird."[11]) Für Simmel freilich bedeutet die metaphysische Lösung lediglich einen „Ausweg".[12]) Die Formel von der „Wendung zur Idee" steht gleichsam symbolisch für einen ganzen Bezirk, den mit eben dieser Formel nur zu streifen, nicht zu erobern, Simmel möglich war: den metaphysisch-philosophischen. Nur einer empirisch-realistischen Sehweise, nicht der philosophischen, konnte sie als ein „Ausweg" erscheinen; dieser Ausdruck bezeichnet deutlich einen Standpunkt, der keinesfalls selbst metaphysisch ist. Solcher Un-Begriff kann nicht die geforderte und notwendige Synthese beider Sphären leisten: er bezeichnet die bloße Aufgabe einer solchen, wo er nicht gar, der doch eine „μεταβασις εἰς ἀλλο γενος" [13]) sein soll, im gleichen Atem ein „historischer Prozeß"[13]) genannt wird.

So kann auch die Metaphysik Simmels als Ganzes genommen nicht als die Synthese zweier in der Entwicklung Simmelschen Denkens begegnender Standpunkte: des „individualistischen Realismus"[14]) und der Wertbetrachtung[15]) gelten. Individualistischer Realismus, wie Simmel ihn faßt, denn es handelt sich nicht um eine Übernahme der metaphysischen Lehre Herbarts von dem Realen,[16]) ist überhaupt kein philosophischer Standpunkt, sondern ein empirischer; er ist das empirische schlechthin. Der aber geht mit dem philosophischen keine Synthese ein.

Doch könnte — von allen Rückfällen in eine psychologisch-historische Deutung abgesehen — jenes Gleichnis von der „Wendung zur Idee" das letzte Wort (und eben nicht mehr Wort, sondern Bild) einer Philosophie sein: die Erhabenheit und Unbedingtheit der Idee anschaulich, wenn schon nicht begreiflich zu machen. Dann freilich müßte sie vor ihm stehen bleiben. So aber ist es nicht ihr letztes Wort, wie und weil es im Grunde auch nicht ihr erstes war. Daß diese „Wendung" keine endgültige ist, mag man ersehen an dem Korrelatbegriff des Entstehens: dem Vergehen, der nun, wie vorher das Entstehen auf die Idee angewendet wird. Dies bedeutet gleichsam die Probe auf die im-

---

[10]) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, S. 17.
[11]) a. a. O. S. 11. [12]) S. 94. [13]) S. 37.
[14]) Über soziale Differenzierung (= Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, herausgg. von G. Schmoller) S. 14.
[15]) Vgl. „Philosophie des Geldes" S. 3 ff.
[16]) M. Frischeisen-Köhler, G. Simmel in Kantstudien, Bd. 24 S. 12.

manente Konsequenz dieser Philosophie. Was entstanden ist muß vergehen, und nichts kann vergehen als was entstanden ist. So nimmt, jetzt gleichsam auf der anderen Seite, das Leben die Idee wieder in sich hinein und zu sich, die es aus sich entließ. „In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektiv psychologische Geschehen die von ihm unabhängige objektive Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit — bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in die Unabsehlichkeit des Kulturprozesses."[17]) Damit ist der Begriff der Objektivität endgültig aufgegeben, relativiert. Ein Objektives gibt es für diese Denkart nur als ein mehr — weniger Subjektives, im Sinne eines Objektiven nicht an sich, sondern für ein anderes: das Subjekt, im Sinne eines „als ob".

Diese Relativierung des Objektiven (Verlebendigung der Idee) ist nur möglich[18]) mit Hilfe eines umfassenden Lebensbegriffs, der den Wertbegriff bereits in sich aufgenommen hat, wie er im ersten Kapitel von Simmel entwickelt wird. Hier wird solcher „absolute" Lebensbegriff vorausgesetzt. Doch wird andrerseits eine Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie Simmels sich nicht mit einer Kritik dieses ersten Kapitels begnügen dürfen. Die anderen Kapitel werden „alle von dem metaphysischen Lebensbegriff, den das erste Kapitel darlegt, zusammengehalten".[19])

Mit dem Begriff der Idee überhaupt ist, wie jede Objektivität, auch der Begriff der gegenständlichen Wahrheit in das Leben hineingezogen: sie ist als „historisches Gebilde"[20]) begriffen. Spricht man aber von Wahrheit, so setzt jedes Urteil über sie — sei es negativ oder positiv — ihren Begriff voraus.[21]) Solche Widerlegung des Relativismus findet sich bei Simmel selbst. So widerlegt sich nicht nur (implizit, dies tut sie schon, indem sie überhaupt philosophiert), sondern widerspricht (explizit) diese Philosophie sich selbst. Das Nebeneinander ihrer Reflexionen ist Willkür. Sie bedarf keiner Kritik, sofern sie sich selbst kritisiert, und man dürfte sie sich kritisieren lassen. Dies Nebeneinander divergierender Reflexionen ist Ausdruck ihrer Breite, ihres Geistreichtums. Im letzten Grunde ist dieser Reichtum nicht ihr Reichtum: er würde sonst sich nicht widersprechen. Denn nur die Geister widersprechen sich, nicht der Geist sich selbst. Zugleich ist er Ausdruck ihres Mangels an Überschau und Standpunkt; alle Philosophie aber ist genötigt,

[17]) S. 94. [18]) S. 94. [19]) S. 27 Anm. [20]) S. 103. [21]) S. 57.

einen solchen einzunehmen; darum ist sie zugleich „notwendig Metaphysik“.[22]) Er ist Ausdruck ihrer immanenten Systemlosigkeit. Alle Philosophie, wenn nicht System, hat doch die Tendenz, System zu werden. Diese aber strebt, erst unbewußt, später auch bewußt, vom System weg: „Daß die . . . philosophischen Richtlinien sich durchaus in einem äußersten Punkte zu schneiden, sich in ein philosophisches System einzuordnen hätten, ist ein monistisches Vorurteil, das dem — viel mehr funktionellen als substanziellen — Wesen der Philosophie widerspricht.“[23]) Sie formt nicht die Welt, sondern läßt sich von ihr formen, ist nicht causa sui, sondern effectus mundi. Der Ausdruck davon ist, daß sie nicht e i n e Form, (mit ihrem Ausdruck:) Welt kennt, sondern eine Pluralität von Formen (Welten); damit aber hat und ist sie selbst keine F o r m. Ihre Welt ist eine Mehrheit von Welten. Mehrheit, die nicht aus einem Prinzip begriffen (abgeleitet) wird, ist „Zufall“.[24]) „Zufällig aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt, als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis.“[25]) Die Mehrheit der Simmelschen „Welten“ ist nicht aus einem Prinzip begriffen, sondern aufgelesen, so ist es nicht erstaunlich, wenn sie ihm als „durch historische Zufälligkeit bedingt“[26]) erscheinen. Die Begründung einer sachlichen Ordnung dieser Welten müßte diese Philosophie anderen überlassen. Eine Philosophie aber muß sich selbst begründen. Philosophieren heißt nicht „da fortfahren, wo ein anderer . . . Philosoph zu bauen aufgehört hat“. (Herbart.)[27])

Die Welten der Wissenschaft und Kunst, der Philosophie und Religion u. a. (denn es gibt außer ihnen „partielle Totalitäten“, wie die Welten des Rechts und der Wirtschaft,[28]) und wie sie selbst, so ist ihre Zahl zufällig) stehen ohne sachliche Beziehung nebeneinander. Ebenso hat keine unter diesen Welten den Primat vor den anderen, auch nicht die „logische“.[29]) Dies ist was man axiologischen Polytheismus genannt hat. Formen alle diese Welten ein und denselben Stoff, und ist dieser „in seiner Reinheit“[30]) nicht zu greifen (denn ihn greifen hieße ihn formen),[30]) so ist nicht einzusehen, woraufhin der einzelne Stoff (bei Simmel beispielsweise „die Farbe blau“) als der identische in allen Formungen, die er erfährt, erkannt wird. Ihn als den gleichen in allen Formungen trotz aller Formungen erkennen heißt eben: ihn erkennen. Die logische Formung ist die schlecht-

---

[22]) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, S. 8.
[23]) Vorwort zu „Rembrandt“ S. VIII. [24]) S. 34. [25]) Spinoza, Ethik I. Buch, 33. Lehrsatz, 1. Anm. [26]) S. 34. [27]) Zitiert nach „Überweg-Heinze“, 7. Aufl. 1888, III. Bd., S. 387. [28]) S. 86. [29]) S. 31. [30]) S. 30.

hin reine (Platon).[31]) Sie als solche erkennen und anerkennen heißt Philosoph sein. Reines Sein und reines Denken sind identisch. (Hegel.)

Da eine sachliche Ordnung der Geltungsgebiete bei Simmel nicht besteht, so bleibt als der einzige Berührungs- und Schnittpunkt dieser „zufälligen" Welten, der, von dem aus von ihnen als von mehreren noch gesprochen werden kann, der zufällige schlechthin: das empirische Individuum, das „individuell gelebte Leben".[32]) In Wahrheit gehört das Individuum als solches nur einer dieser Welten an, der der Wirklichkeit. Wie diese ist es durch Raum, Zeit und Kausalität bestimmt. Der Begriff Welt bei Simmel ist, wie der Name schon andeutet, abgezogen von dieser Welt der Wirklichkeit, der die anderen Welten koordiniert sein sollen.[33]) Diese ist keine Welt im Sinne der anderen, die besser als Geltungsgebiete zu bezeichnen wären; sie darf diesen nicht koordiniert werden. Sie ist die Welt der Bestimmtheit (Determination). Deren Prinzip ist, für eine Metaphysik wie die Spinozas, die Negation: omnis determinatio est negatio. Sie ist, auch für Simmel, „Weltfragment"[34]) schlechthin, während die anderen Welten doch mindestens potentiell „Totalitäten formen".[35]) Die Welt der Wirklichkeit jenen anderen gleichsetzen heißt von ihnen als von ebensolchen determinierten handeln. So ist freilich auch bei Simmel nicht so sehr von diesen Welten als Sachgehalten, sondern mehr von ihren historischen Ansätzen und psychologischen Realisierungen die Rede. Eine solche Beziehung der Welten zueinander nur über das empirische Individuum ist zufällig, wie sie selbst zufällig sind, wie andrerseits das Individuum zufällig ist: das Individuum ist nur hinzunehmen, nicht, oder nur in einem processus ad infinitum, ableitbar. Hier wird der Simmelsche Relativismus zum Subjektivismus.[36]) In der Tendenz dasselbe, entsprechen sie den beiden Hauptbegriffen dieser Philosophie, die ihr vielfach zusammenzufallen scheinen: ihrem Begriff vom Leben und ihrem Begriff vom Individuum.

Der Exkurs über Zweckmäßigkeit und Freiheit[37]) ist auf dem Wege zur Anerkennung objektiver Werte, wenn er es ablehnt, von den Werten auch nur als von Selbstzwecken zu reden.[38]) Wenn freilich dann an Stelle der Notwendigkeit (oder des Zwanges) die Zweckmäßigkeit als Gegensatz zur Freiheit[39]) begriffen wird, so werden hier unkritisch beide Begriffe als einander

---

[31]) Vgl. dagegen Simmel S. 31. [32]) S. 35. [33]) S. 34. [34]) S. 35. [35]) S. 31. [36]) S. 35. [37]) S. 36—44. [38]) S. 39. [39]) S. 43.

ausschließend gesetzt, sofern beider Geltungsbereich nicht festgelegt wird. Der Geltungsbereich des Zweckmäßigkeitsbegriffes ist speziell die organische Natur, der „körperliche Organismus".[40]) Nicht, daß sie das Gesetz ist, wonach Natur verfährt: „Natur verfährt nicht nach Zwecken. In ihr geschieht alles notwendig."[41]) Sondern sie ist „heuristisches Prinzip", das der anwendet, der ihre Gesetze sucht. Was den Biologen zu dieser Als-ob-Betrachtung nötigt, ist „die fehlende Totalität der Bedingungen und die Unmöglichkeit, sie herzustellen".[41]) Zweckbeurteilung also kann für die Kausalerkenntnis eintreten, ohne diese aufzuheben. Beide schließen einander nicht aus.[42]) Was von Simmels Einwänden übrig bleibt, ist das Widerstreben dieses Lebensphilosophen gegen die „anthropomorphen" Begriffe, genauer: Worte, Zwang und Notwendigkeit in der Naturphilosophie. Natur sei nur wirklich, nicht notwendig. Hier ist auch eine Grenze Simmelscher Erkenntnis: der scharfsinnige und feinsinnige Psychologe, der Simmel war, hatte (wie für die Werterfassung, so) für Naturerkenntnis kein Organ. Es heißt, Natur nicht verstehen, wenn man sagt, ihr Verhalten wäre „schlechthin nur wirklich" und nicht „außerdem noch notwendig";[43]) als wäre dies eine Alternative. Hiermit ist die Unmöglichkeit einer Naturphilosophie für Simmel dargetan. Das „schlechthin nur Wirkliche", nicht auch kausal Notwendige entzieht sich jedem philosophischen Begreifen.

Wir wenden uns zu den „Welten" im einzelnen. Hier ist vorweg festzustellen, daß die prinzipielle Relativierung der Geltungsgebiete erst einen Teil der Welten erfaßt hat. Sie hat am wenigsten erfaßt die Welt der Kunst, nur zum Teil erfaßt die der Wissenschaft, radikal erfaßt die Welten der Religion und Philosophie.[44])

Wo diese Philosophie philosophiert, fordert sie die Kritik heraus; wo sie dies nicht tut, ist sie keine Philosophie. Kunst wird als Phänomen von Simmel beschrieben.[45]) Ihr „Wesen" wird so wenig begriffen wie das der anderen Welten. Der Bezirk der Kunst bleibt am ehesten vor jeder Relativierung (Verlebendigung durch diese Lebensphilosophie) gesichert. Der Grund dieser relativen Sonderstellung der Kunst in der Simmelschen Welt ist selbst wieder kein sachlicher, sondern ein empirischer. Sie entspringt einer Wertschätzung nicht so sehr der Kunst an sich, als vielmehr des einzelnen Kunstwerks. Dieses

---

[40]) S. 39. [41]) N. Hartmann, Philosophische Grundfragen der Biologie, S. 104. [42]) N. Hartmann a. a. O. S. 101. [43]) S. 43. [44]) Frischeisen-Köhler a. a. O. S. 38. [45]) S. 60—83.

ist für diese Lebensphilosophie die reinste Ausprägung eines ihrer Fundamentalbegriffe: ihres Begriffs vom Individuum.

Der Relativismus hat am radikalsten erfaßt die Welt der Bindung schlechthin: die Religion.[46]) „Von allen Fragen nach dem „Wesen" der Religion, von der philosophischen Frage also, will Simmel bezeichnenderweise und mit einem bezeichnenden Ausdruck „absehen".[47]) Es gilt ihm „gleichviel, welchem metaphysischen Zusammenhang sie angehöre und wie sie auf Transzendentes gerichtet und von ihm bestimmt sei".[47]) Wenn er von allem Metaphysischem in ihrem Begriff abstrahiert, so „steht" ihm doch „fest, daß Religion ein Verhalten des Menschen ist".[47]) So hat er noch einen zweifachen Zugang zu ihr, je nachdem er den Menschen als Individuum oder als Kollektivwesen nimmt. Im ersten Fall ist Religion innerlichstes, formloses und unaussprechliches Sein" (nicht „Haben") der Seele: Frömmigkeit.[48]) Diese Religion des reinsten Subjektivismus ist Religion nicht nur ohne Bindung der Subjekte aneinander, sondern letzthin Religion auch ohne Bindung an ein Objekt: d. i. Religion ohne Gott. Denn die Frage nach dem Sein ihres Gegenstandes „bleibt", mit einer für Simmel charakteristischen Wendung, „dahingestellt".[49]) Im anderen Fall ist Religion ein Phänomen soziologischer Betrachtung.[50])

Die Welt der Wissenschaft[51]) bedarf der Abgrenzung (ὁρισμος) gegen das vorwissenschaftliche Erkennen, d. i. der Definition. Die Philosophie Simmels ist gekennzeichnet dadurch, daß sie Definitionen meidet. Eine Philosophie des Lebens darf sich nicht festlegen wollen. So arbeitet sie mit undefinierten Begriffen. Statt Grenzen zu ziehen, verwischt sie solche. So verwandelt sie den Begriff der Wahrheit in einen bloßen Relationsbegriff, wenn sie von Wahrheit spricht, die verschieden sei für Plato und für einen Australneger.[52]) Es gibt keine Wahrheit für diesen und jenen, es gibt nur Wahrheit schlechthin. Wie vorhin οὐσια und γενεσις, so sind hier die ihnen entsprechenden Erkenntnisweisen νοησις und δοξα vermengt. Auf der anderen Seite[53]) vermischt diese Lebensphilosophie den Gedanken mit dem Denken des Gedankens, den ideellen Inhalt mit dem funktionellen Akt. Die Wahrheit als bloße Funktion des Lebens zu begreifen ist Sinn

---

[46]) S. 83—85. [47]) S. 83.

[48]) Vgl. das Kapitel über die „Frömmigkeit" in „Rembrandt" S. 144 ff.

[49]) S. 85. [50]) Vgl. „Die Religion" (2. Band von „Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien". 2. veränd. Aufl. 1912.

[51]) S. 49—60. [52]) S. 51. [53]) 1895: Archiv für system. Philosophie, S. 1: „Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie." Vgl. „Überweg-Heinze", 11. Aufl. 1916, S. 399.

und Absicht des Pragmatismus. Wir erinnern daran, das Simmel als einer der ersten in Deutschland den Pragmatismus vertreten hat.[53]) Das Goethewort: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr“[54]) war in einem früheren Zusammenhang[55]) von Simmel aus seiner Umkehrung heraus interpretiert worden: nur das Wahre ist fruchtbar. Hier dient es der pragmatistischen These zur Stütze. Die Vorstellung andrerseits einer absoluten Wahrheit, die allmählich vom Menschengeschlecht erobert würde, ebenso wie die Lehre Schopenhauers vom Intellekt, den der Wille vor seinen Wagen spannt, dürfen nicht als Pragmatismus abgetan werden, wie Simmel tut.[56]) Lassen beide auch das Wesen der Wahrheit ungeklärt, so tun sie ihr doch keinen Abbruch. Das aber tut eine These Simmels wie diese: „Die geistigen Inhalte, die sich als Förderungen der Lebensentfaltung bewähren, nennen wir die wahren, die zerstörenden, lebenhemmenden nennen wir irrig.“[57]) In einer Formel wie dieser hat der Pragmatismus seine reinste Ausprägung gefunden.

Die Ausführungen Simmels über Wissenschaft und Wahrheit als ihr Objekt schillern unbestimmt zwischen pragmatistischen Zugeständnissen und der Anerkennung sachlicher Strukturen; was er über Philosophie sagt, ist bloßer Relativismus.[58]) Dies wird dadurch möglich, daß er, auch Wissenschaft nicht im Zusammenhang als System begreifend, der Philosophie ihren logischen Ort in solchem System nicht anweisen kann. Bei Simmel steht Philosophie in keiner sachlichen Beziehung (die als eine Wechselbeziehung, Korrelation sich herausstellen würde) zum System der Wissenschaften; diese Feststellung allein spricht dieser Philosophie das Urteil. Diese Tatsache drückt sich dadurch aus, daß von Philosophie und Wissenschaft im vorliegenden Kapitel an getrennten Stellen[59]) ohne jeden Versuch einer Inbeziehungsetzung gehandelt wird. So wird Philosophie zur bloßen „Weltanschauung“[60]) verflüchtigt (wie auch das Buch selbst sich unverbindlich und unphilosophisch „Lebensanschauung“ nennt). Die Begriffe, unter deren Führung solche „Weltanschauungen“ zustande kommen sollen, sind ungezählt und damit unbegriffen.[60]) Soll das „Weltverhältnis seines Seins“[61]) das „Weltverhältnis seines Denkens“ begründen (cogitare sequitur esse), so bleibt dieses Sein des Philosophen ein Hinzunehmendes und Unbegriffenes: ein „Urphänomen“ im Sinne Goethes. Philosophiegeschichte wird für solche Ansicht eine Sammlung „charaktero-

[53]) S. Anm. S. 10. [54]) S. 54. [55]) „Goethe“ S. 29. [56]) S. 53. [57]) S. 53. [58]) S. 28 ff. [59]) S. 28 ff., S. 49–60. [60]) S. 28. [61]) S. 29.

logischer Typen".[62]) Diese sind so wenig gezählt und begriffen wie die „Welten" Simmels, von denen die Rede war. Auch hier hätte sich diese Philosophie auf andere, etwa auf Dilthey, zu berufen. Dieser, obgleich mehr historisch orientiert, ist im Grunde „der systematischere Kopf".[63]) Die Einheit aller Philosophie, die nicht nur die mannigfaltigsten Problemkomplexe umfaßt, sondern die doch selbst ein Problem und, für Simmel selbst, „das erste ihrer Probleme" ist,[64]) wird hier zur Einheit innerhalb der einzelnen Philosophien erniedrigt; und nicht einmal diese letzte möchte Simmel, wie wir sahen, für die eigene beanspruchen.[65])

So hat der Relativismus erfaßt den Begriff dieser Lebensphilosophie von Philosophie überhaupt, ihren Begriff von sich selbst als einer Philosophie und ihren Begriff von anderen „Philosophien"; wie eine Philosophie sich selbst begreift, so begreift sie auch die anderen. Alle diese Begriffe sind historisch-relativistisch. Die Philosophie Simmels begreift sich selbst als zeitlich bedingt.[66]) Der Begriff des „Typus" in der Geschichtschreibung der Philosophie ist der Begriff eines historischen d. i. unphilosophischen Denkens. Wer von Typen spricht, wie Simmel,[67]) setzt sich selbst als einen solchen und darf als solcher begriffen werden, nur nicht als Philosoph. Die Aufgabe aller Philosophie muß als eine gedacht werden können. Nur wer sie als eine denken kann ist Philosoph. Geschichte der Philosophie aber ist selbst Teildisziplin der Philosophie und nur philosophisch zu behandeln. Sie kann nur geschrieben werden als Teil einer Philosophie von einer solchen aus.

Bloße „Lebensanschauung" aber ist keine Philosophie; sie ist die Philosophie des Intellektuellen. Intellekt ist die Unfähigkeit, Welt zu setzen; er ist die bloße Fähigkeit, sich hinein (intus) zu ver—setzen in „Welten", die er realisiert vorfindet; von diesen ist er abhängig als von seiner Substanz. Ihm sind sie, ihm ist die Welt schlechthin „Zufall"; d. i. unbegriffen.

II.

Eine Philosophie des Lebens wird mit dem Begrenzer und Verneiner dieses Lebens: mit dem Tod sich auseinandersetzen müssen; aber eben damit wird sie an ihre eigene Grenze stoßen. Als eine Philosophie des Lebens wird sie ihn nicht aufheben, weil niemals das Leben den Tod aufzuheben imstande ist (noch

[62]) S. 29. [63]) Frischeisen-Köhler a. a. O. S. 41.
[64]) Hauptprobleme der Philosophie, S. 8.
[65]) Vorwort zu „Rembrandt" S. VIII. [66]) „Logos" Bd. I, S. 57.
[67]) „Hauptprobleme der Philosophie" S. 33 und hier S. 29.

der Tod das Leben): als Korrelatbegriffe begrenzen, fordern, bedingen sie sich wechselseitig. Weil sie Philosophie nicht nur über das Leben, im Sinne ihres Gegenstands, sondern Philosophie des Lebens selbst, Philosophie vom Leben aus, im Sinne ihres Prinzips, ist, wird sie im Begriff des Todes, der das Leben begrenzt, sich selbst begrenzen und verneinen müssen: als das, was sie ist oder sein will: Philosophie des Lebens. Das bedeutet es, wenn sie sich mit dem Problem des Todes beschäftigt. Diese Philosophie „geht vom Absoluten aus, nur von keinem rein Absoluten".[1]) Das Absolute dieser „Individualphilosophie"[1]) (ihr Begriff vom Leben) ist nicht rein und absolut genug genommen, als daß sie nicht immer wieder, mit ihren eigenen Reflexionen, an seine und damit ihre Grenzen stößt; es ist auch solcher Verabsolutierung gar nicht fähig, denn „schließlich ist Leben oder Beseeltheit eine spezifische Existenzart, und sie als die „höchste" zu denken . . ., erscheint mir als eine Borniertheit, deren letzte Sublimierung in all den Metaphysiken liegt, die den „Geist" oder das „Leben" als das Absolute verkünden".[2]) Der Zwang, mit diesem Problem von Leben und Tod sich abzugeben, ist für diese Philosophie ebenso groß wie die Unmöglichkeit, es zu lösen. Vom Leben aus wird sie notwendig zum Tod geführt; vom Leben her kommend wird sie mit dem Problem von Tod und Leben (welches eines ist) nicht fertig. Über den tragischen Zug im Weltbilde Simmels sind sich die Beurteiler einig.[3]) Hier wird klar, daß er nicht nur in den gegenständlichen Resultaten dieser Philosophie zu Tage tritt, sondern auch in der spezifischen Art ihres Denkens angelegt ist.

Diese Philosophie, deren Gegenstand nicht nur das Leben, deren Prinzip die lebendige Beweglichkeit ist, kann den Tod, das Unlebendige, nicht da stehen lassen, wo sie ihn, der ein Begriff der Metaphysik κατ ἐξοχην ist, vorfindet: als das schlechthin Unlebendige, Nichtlebendige, das er ist. Unter dem Zeichen des Lebens, als eine Philosophie des Lebens, hat sie die doppelte Möglichkeit: ihn lebendig oder über-lebendig zu machen. Sie tut beides und gibt selbst zu,[4]) mit verschiedenen Todesbegriffen zu operieren (!).

Lebendig macht sie ihn, wenn sie ihn als eine Funktion des Lebens begreift:[5]) dann ist es freilich nicht mehr der Tod, von dem sie spricht, sondern das „Sterben", das im und am Leben

[1]) Vgl. Novalis' Schriften, herausgegeben von Minor, Bd. 3, S. 171.
[2]) S. 106 Anm. [3]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 48. M. Susman, „Die Tat", 15. Jahrgang 1923, Heft 5, S. 385—89. [4]) „Logos" I, S. 57, in der früheren Fassung des Kapitels. [5]) S. 96—107.

vor sich geht. Leben als Werden, Tod als Werden, nämlich Sterben begriffen, d. i. Tod vom Leben aus, im und als Leben begriffen, lassen sich immerhin relativieren. Solche Einsicht eines „Relativismus von Leben und Tod“[6]) ist keine im eigentlichen Sinne philosophische, sondern eine solche der Naturwissenschaft, i. e. S. der Wissenschaft vom Leben: durch biologische Argumente wird sie gestützt.[7]) Die antike Vorstellung vom lebenbeendenden Parzenschnitt,[8]) die mittelalterliche der Totentänze vom Knochenmann mit der Sense[9]) werden durch biologische Feststellungen nicht überwunden; beide sind die bildlichen Reflexe einer metaphysischen Weltansicht, die von der naturwissenschaftlichen so wenig überwunden wie widerlegt werden kann. „Was in einer anderen Sphäre liegt, läßt sich nicht zusammennehmen und relativieren.“[10]) Die zugrunde liegende Verwechslung ist mit den Begriffen des Todes und des Sterbens deutlich bezeichnet; der Lebensphilosoph kann nur vom Sterben sprechen und das Sterben meinen, auch wenn er vom Tod spricht. Tod aber ist ein Begriff der Metaphysik (Philosophie) per excellence, weil er „in Wirklichkeit“ nicht existiert: in ihr gibt es Leben, als „eine spezifische Existenzform“[11]) und jenseits dieses Lebens eine freilich nicht lebendige, darum aber auch nicht tote Existenz (sie als „tote“ zu bezeichnen, wäre bloßer Anthropomorphismus). Was wir Tod nennen, ist das bloße Zuendesein einer individuellen Formung (bei Simmel: „Form“) dieses Lebens; er hat keine Realität, schon weil er, ähnlich dem Begriff der Gegenwart, von dem Simmel dies zeigt,[12]) keine Zeitgröße ist und hat. Für die Simmelsche These von der „Immanenz des Todes im Leben“ ist Tod und Leben aufs engste verquickt; sie, für die das Sterben mit der Geburt beginnt,[13]) ist freilich der Gegenpol zu dem epikureischen: ὁ θανατος οὐδεν προς ἡμας.[14])

Überlebendig aber macht diese Lebensphilosophie den Tod, wenn sie ihn als eine „Form“ des Lebens bezeichnet, so wenn sie ihn ein „formales Moment“,[15]) „formbestimmend“,[16]) eine „apriorische Bestimmung des Lebens“[17]) nennt; ein Beispiel für die Entwertung des Formbegriffs bei Simmel. Diese Entwertung der Form ist das negative Gegenstück zur Überwertung des Begriffs vom Leben. Damit sieht sich der Tod in der Nachbarschaft

---

[6]) S. 149. [7]) S. 98.
[8]) S. 96, vgl. „Rembrandt“, S. 90. [9]) S. 99, vgl. „Rembrandt“, S. 91.
[10]) Willy Moog, Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, S. 85.
[11]) S. 106, Anm. [12]) S. 8. [13]) S. 98. [14]) Zitiert nach „Überweg-Heinze“, 1. Band, 7. Aufl. S. 272. [15]) S. 99. [16]) S. 103. [17]) S. 100.

der erkenntnistheoretischen Kategorie und der ethischen Norm[18]) die doch — und in einem anderen, wahrhaften Sinn — das Leben formen. (Hypostase des Todes.) Wenn (im 2. Kapitel des Buches) die idealen Formen des Lebens ihren Geltungscharakter einbüßten, so ist hier, indem das scheinbar entgegengesetzte getan wird, in der (relativistischen) Tendenz dasselbe geleistet: hier wird umgekehrt „naturhaftes Geschehen zu objektiver Form erhoben, als ob dieses logischen oder ethischen Werten gleichwertig wäre".[19]) Solche Vermischung der Seharten, die für Simmel bezeichnend ist, beginnt schon auf der ersten Seite des Kapitels, wo die Form mit der „Grenze" gleichgesetzt und verwechselt wird.[20]) Diese Vermengung ist zugleich natürliche Konsequenz einer Philosophie, die in dem Bestreben, das Begriffliche zu veranschaulichen, ihre Bilder und Gleichnisse schließlich für Begriffe nimmt.

Schon damit, daß eine neue Lösung des Problems versucht wird, nicht durch Reduktion des einen Begriffs auf den anderen (des Todes auf das Leben), sondern durch Aufhebung des Gegensatzes von Tod und Leben in der höheren Synthese, ist das Unbefriedigende der ersten Aufstellungen offenbar zugegeben und die Möglichkeit einer Überwindung des Problems wenigstens geahnt. Aber diese Philosophie dreht sich im Kreise (Ausdruck ihrer Tragik): Diese Aufhebung des Todes und des ihm gegenüberstehenden Lebens kann keine andere sein als: eine Aufhebung und Überwindung eben wieder durch das Leben, dieses jetzt absolut gefaßt, den obersten Begriff dieser Metaphysik.[21]) Damit aber ist sie keine Überwindung: denn allemal steht dem Leben als sein Korrelatbegriff der Tod gegenüber. Hier liegt eine Art metaphysischer Sublimierung jener von Simmel selbst an anderer Stelle[22]) gerügten Naivität vor, die, den konträren Gegensatz mit dem kontradiktorischen verwechselnd, Unsterblichkeit mit ewigem Leben verwechselt.

Die Lösung des Problems ist also eine scheinbare, zudem erborgte: ein der Philosophiegeschichte (Hegel) abgeborgter dialektischer Kunstgriff, daß das Leben im absoluten Sinn sich selbst im relativen Sinn und dessen Gegensatz (den Tod) begreift und aufhebt. Diese einzige Stelle des Kapitels, die wenigstens einen metaphysischen Anlauf nimmt, tut dies nicht aus sich heraus: der eigene Hinweis Simmels auf Hegel[23]) sagt genug. Die Hinwendung des späteren Simmel zu Hegel ist schon von

[18]) Moog, a. a. O., S. 86. [19]) Moog, a. a. O. S. 85/86. [20]) S. 96.
[21]) S. 107 ff. [22]) S. 115. [23]) S. 108.

Frischeisen-Köhler[24]) bemerkt worden; sie steht in engster Verbindung mit der von Simmel nur eben intendierten, nie eigentlich vollbrachten Wendung zur Metaphysik.

Philosophie überwindet den Tod nicht oder braucht ihn nicht zu überwinden, denn sie hat ihn als solche überwunden. „Der freie Mensch denkt über nichts weniger als über den Tod; und seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben."[25]) Der Ausdruck solcher Überwindung ist die platonische Idee, in der Sprache der zeitgenössischen Philosophie zu reden: der Begriff des Wertes. Den Begriff des Wertes, der jetzt mit dem Problem von Leben und Tod verquickt wird, hat Simmel in seiner Absolutheit und Unbedingtheit nicht gefaßt: „in den Werten" . . . . kommt eben das Leben nicht „zu sich selbst",[26]) wie Simmel meint, sondern über sich hinaus. Eine Metaphysik des Lebens wie des Todes, jedes eine contradictio in adjecto, bedeutet schon an sich eine Verkennung des Wertbegriffs; eine Metaphysik der Werte hat neben ihr nicht Platz. Das Verhältnis von Leben und Wert ist (mit einer Formulierung Hönigswalds) so zu kennzeichnen: Werte müssen zwar gewertet (also doch gelebt) werden können, aber sie sind nicht darum Werte, weil sie gewertet werden. Eine Vermengung von Wert und Leben geschieht stets auf Kosten des Wertes und zugunsten des Lebens.[27])

Damit fällt auch der Versuch einer Gleichsetzung von Tod (dem Korrelatbegriff des Lebens) und Werten, welch letztere „gleichzeitig" mit jenem aus dem Leben sich herausdifferenziert haben sollen.[28]) Mag immerhin die Einsicht, daß das Leben Werte enthält, die das Schicksal seines Prozesses nicht teilen, gleichzeitig mit der Erfahrung des Todes entstanden sein: damit sind nicht zugleich auch diese Werte entstanden. Hier wird die ratio essendi mit der ratio cognoscendi von Simmel verwechselt, wenn er sagt: „Erst die Erfahrung vom Tode wird jene Verschmelzung, jene Solidarität der Lebensinhalte mit dem Leben gelöst haben."[29])

Ließ im Begriff des Wertes Philosophie Tod und Leben und deren relativen Gegensatz hinter sich, so überwindet Religion ihn durch den „Glauben". Eine Überschrift „Tod und Unsterblichkeit"[30]) scheint zu besagen: Überwindung des ersteren durch die letztere. Denn was vom Gedanken des Todes zum Gedanken der Unsterblichkeit (bezw. Seelenwanderung) führt, ist, mit Kant zu reden, ein Bedürfnis der praktischen Vernunft. Sterben aber

---

[24]) a. a. O. S. 51. [25]) Spinoza, Ethik, IV. Teil, 67. Lehrsatz.
[26]) S. 108. [27]) Moog, a. a. O. S. 85. [28]) S. 109 ff. [29]) S. 109. [30]) S. 96.

als Naturtatsache, Unsterblichkeit als ein Glaube gehören verschiedenen Ebenen an; an Unsterblichkeit glauben heißt die Natur überwinden. Der von Simmel so oft berufene „moderne Mensch“[31]) (Philosophie hat mit Modernität nichts zu tun) aber glaubt nur an Tatsachen, das ist das Paradoxe. Unsterblichkeit ist für ihn kein Glaube, sondern höchstens eine „Sehnsucht“,[32]) wenn nicht gar ein „bloßes Phantasiegebilde“.[33]) Jede Sehnsucht ist Ausdruck einer Spannung, eines Widerspruchs. Dieser Widerspruch, mit dem für Simmel das Leben behaftet ist, im Grunde einer und derselbe, wird doch „unter verschiedenen Kategorien“ von ihm dargestellt.[34])

Dieser Widerspruch ist nur ein anderer, dialektischer Ausdruck für die Sinnlosigkeit des Lebens an sich, die am meisten einer Lebensphilosophie sich aufdrängen muß. Auch der Begriff des Schicksals, unter den jetzt[35]) das (individuell gefaßte) Leben gestellt wird, gewährt nur eine relative, unvollständige und daher unbefriedigende Sinngebung. Es bleibt ein vom Denken nicht bewältigter „heterogener Kern oder Rest, mit dem es eben nicht bloß unser Schicksal ist“.[36]) Wo ein Leben (wo eine Philosophie, denn für eine Lebensphilosophie ist beides dasselbe) keinen Sinn hat, da kann ihm von außen keiner kommen. Auch der Schicksalsbegriff Simmels, wie er ihn in der „Anmerkung über den Begriff des Schicksals“ entwickelt, zeigt, daß seinem Philosophieren der Sinn abgeht. Daß hier ein Zufälliges zurückbleibt, ist der Ausdruck dafür, daß die Sinnforderung, als solche gefühlt, nicht durchdringt. Denn Sinngebung würde heißen: das dem unphilosophischen Verstand zufällig erscheinende als ein Notwendiges begreifen; denn „es gibt keinen Zufall“ (Schiller).

Schon hier wird deutlich, auch dieser Lebensphilosophie deutlich, daß sie über den Tod nicht hinwegkommt. Sie kommt aber auch von ihm nicht weg, wie und weil sie vom Leben, ihrem eigenen Prinzip, nicht wegkommt. So dreht sie, in ihre ersten Reflexionen zurückfallend (im 3. Abschnitt des Kapitels),[37]) sich wieder um den Tod. Und jetzt erweist dieser sich ihr als ein Sonderfall und Symbol zugleich einer allgemeinen Schwierigkeit gerade dieser Lebensphilosophie. Diese Schwierigkeit ist gegeben mit ihren Bemühungen um den Begriff des Individuellen. Denn „nur das Individuum stirbt vollständig“;[38]) nur „die Individualität kann wirklich sterben.“[39]) Tod also und Individuum definieren das

---

[31]) Z. B. S. 126 Anm. [32]) S. 113. [33]) S. 126 Anm. [34]) S. 112—116, S. 116—119. [35]) S. 119—125. [36]) S. 124. [37]) S. 125—135. [38]) S. 130. [39]) S. 133.

Leben, von dem Simmel spricht, näher als das individuelle, todbestimmte. Hier wird klar, warum diese Philosophie ebenso eine solche des Lebens wie der Individualität ist: sie faßt das Leben als das individuelle Leben und die Individualität als lebendige Individualität. Das Paradoxe, daß die Bemühungen einer Philosophie dem Individuum gelten, ist nur der andere, positive Ausdruck dafür, daß ihr die Erfassung des Absoluten (wenigstens mit ihren spezifischen Mitteln: denen des Denkens) versagt bleibt. Des Absoluten bemächtigt sich Philosophie durch die „ursprüngliche Setzung" (Natorp). Relativismus ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit (oder Ablehnung) solcher Setzung. Philosophie, die nicht aufs Ganze (System) geht, geht in der empirischen Welt analytisch zu den Grenzen. Solche Grenze, Gegenpol des Absoluten, ist das Individuum.

Nun ist auch für Simmel klar: das Individuum ist mit den Mitteln des Denkens nicht zu fassen. Dies stellt sich ihm so dar: Für das Denken ist am Individuum nur ein Aggregat von Teilen („Äußerungen") faßbar. Das Individuum aber ist nicht dieses Aggregat von Teilen, sondern eine eigentümliche Art ihres Beieinander. Diese, also das eigentliche Individuum, erschließt sich nur einer „Art von intellektueller Anschauung,"[40]) also nicht dem begrifflichen Denken. Die Ausdrücke „Wesensgesetz",[41]) „Grundrhythmus",[42]) „Grundfärbung",[42]) „Grundverhältnis"[42]) u. a. bei Simmel für diese Eigenart des Beieinander sind „stammelnde Symbole einer inneren Schauung",[43]) d. h. der schlechthinnigen Unerfaßbarkeit des Individuums für das begriffliche Denken. Wem also wie dieser Philosophie das Individuum das letzte Wesentliche, der „Wert" schlechthin ist, der muß zugleich zugeben, daß er es mit seinen eigenen Mitteln, denen des begrifflichen Denkens, nicht durchdringen kann. Im Gegensatz hierzu erscheint einer kosmischen Philosophie das Individuum als ein Negatives, ein Abzug vom Absoluten: omnis determinatio est negatio (Spinoza). Dieses Wort mußte einem Individualphilosophen wie Simmel schlechthin „unsinnig erscheinen":[44]) allen Wert sah er in das Individuum hinein und in ihm verkörpert. Diese ihm allein wesenhaft erscheinende Individualität, seine persönliche Not, mochte er, als eine allgemeine Tugend und persönliches Wunschbild, in die Zukunft projiziert sehen: „Ich halte es für keineswegs ausgeschlossen, daß spätere Jahrhunderte oder Jahrtausende, die als Kern und Wesen jeder Einzelerscheinung ihre

---

[40]) S. 196. [41]) S. 144. [42]) S. 146. [43]) S. 115. [44]) M. Susman, a. a. O. S. 388.

unauflösbar-einheitliche, auf „allgemeine Gesetze“ gar nicht zurückzuführende Individualität erkennen, solche Allgemeinheiten (die der Naturgesetze) für keinen geringeren Aberglauben erklären, wie wir jene ..... Glaubensartikel“[45]) (des Mittelalters: Astrologie und Wunderheilungen, Behexung und unmittelbare Gebetserhörung). Eine Zeit, die auf allgemeine Gesetze der Natur und deren Erkenntnis verzichtet, müßte auf das Denken selbst verzichten; damit wäre sie schlechthin am Ende.

Das Individuum, als das Unteilbare, ist zugleich das Un-mitteilbare und darum notwendig Einsame, im Leben und am meisten im Sterben. Der Tod aber, als das Aufgehen im unterschiedslosen Nichtsein, wäre dann die Erlösung vom Leben, d. i. Individuumsein, selbst für eine „Philosophie des Werdens“ wie die Hegels: „Der Tote hat sich aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseins in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefaßt und aus der Unruhe des zufälligen Lebens in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben.“[46]) Nicht für Simmel: Auch diese Lösung (philosophisch gesprochen), Erlösung (für das Gefühl) in der Einheit nicht des Seins, sondern des Nichtseins bleibt dem „ewigen Wanderer“[47]) verschlossen: Einheit überhaupt ist ihm ein „ohnmächtig-abstrakter Begriff“.[48]) Das Individuum bleibt ihm als letztes und einziges: darum wird es hypostasiert.

Nichts anderes als solche Hypostase des Individuums bedeutet die Metempsychose,[49]) mag auch gerade ihr gegenüber „die scharfgeschliffene Frage nach dem Subjekt der von Körper zu Körper geschehenden Wanderung falsch gestellt sein“.[50]) Mag er auch an sie nicht (sowenig wie an Unsterblichkeit) glauben: sie bleibt ein letztes Symbol Simmelschen Denkens, das ständig unterwegs ist, aber nirgends Ruhe findet. Nirgends so wie in diesem Kapitel, das ein so spezielles Problem behandelt und gerade darum, stößt diese Metaphysik des Lebens an ihre Grenzen; es ist kein Zufall, wenn sie gerade dem Tode gegenüber zu der Einsicht kommt, die jetzt auch explizit dieser Lebensphilosophie das Urteil spricht: „Schließlich ist Leben oder Beseeltheit eine spezifische Existenzart, und sie als die „höchste“ zu denken .... erscheint mir als eine Borniertheit, deren letzte Sublimierung in all den Metaphysiken liegt, die .... das „Leben“ als das Absolute verkünden.“[51])

---

[45]) S. 103. [46]) Hegel, Phänomenologie des Geistes, 2. Aufl. S. 325.
[47]) Als solchen begreift ihn M. Susman, a. a. O. S. 388/9.
[48]) S. 28. [49]) S. 135—149. [50]) S. 142. [51]) S. 106 Anm.

III.

Das Kapitel über das „individuelle Gesetz“ bedeutet den Versuch dieser Lebensphilosophie, mit dem ethischen Problem sich auseinanderzusetzen; daß dieser Versuch scheitern muß, ist angesichts der Wertfremdheit dieser Philosophie vorauszusehen. Wie sie die Werte schlechthin als Funktionen des Lebens begriff (d. i. relativierte) (in dem Kapitel von der „Wendung zur Idee“), so wird sie auch aus demselben Zwang heraus, der sie beherrscht, besser: der sie ist, den ethischen Wert in das Leben zu ziehen versuchen, wird ihn, wie sie selbst sagt,[1]) „vitalisieren und individualisieren“ (welches beides für sie dasselbe ist). Aus dieser selben Tendenz sind alle diese vier „metaphysischen Kapitel“ entsprungen; diese verstehen heißt: sie als Ausdruck dieser einen Tendenz, auf den verschiedensten philosophischen Teilgebieten, zu begreifen. Auch ist diese Tendenz nicht eine, die dem früheren Denken Simmels fremd war; vielmehr war sie von allem Anfang an ihm immanent; mit diesen „metaphysischen Kapiteln“ kommt sie, auch explizit, sich selbst, in ihrem Begriff von sich selbst als einer Philosophie des Lebens, zum Bewußtsein.

Dem ethischen Problem gegenüber beginnt das Mißverständnis Simmels schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt[2]) bezeichnenderweise damit, daß er es als ein einheitliches, als eines überhaupt leugnet; damit aber leugnet er es überhaupt. Er hofft: „die Zeit ist nicht mehr fern, wo ein einzelnes Buch so wenig den Titel „Ethik“ schlechthin führen wird, wie etwa den Titel „Physik“ schlechthin.“[3]) Der hier zum Ausdruck kommende Gedanke einer stofflichen Differenzierung, der auf dem Gebiete wissenschaftlicher Praxis eine weitgehende Arbeitsteilung entsprechen würde, fände auf die Ethik doch nur dann Anwendung, wenn sie „Wissenschaft“ im Sinne der Physik wäre. Dies aber ist in der Tat Simmels Meinung: Ihm ist es fraglich, ob die Ethik überhaupt „als eine besondere Wissenschaft“ bestehen bleiben wird.[4]) Ethik ist nun so wenig eine Wissenschaft unter anderen wie Philosophie überhaupt und die anderen philosophischen Teilgebiete. Für den bloßen Wissenschaftler muß sie in eine Mehrheit von Wissenschaften sich auflösen. Ethik aber ist ursprüngliche Setzung wie Metaphysik. Einer solchen ist Simmel unfähig: er kann nichts als solche Setzungen analysieren: zer-setzen; solche Zersetzung leisten die beiden Bände der „Einleitung in die Moralwissen-

---

[1]) S. 234. [2]) „Einleitung in die Moralwissenschaft“ 1892/3.
[3]) a. a. O. 3. Aufl., 1. B. S. V des Vorworts zur 1. Auflage.
[4]) a. a. O. S. V

schaft". Das Wesen der Philosophie scheint dieser Lebensphilosophie „mehr funktionell als substanziell";[5]) da aber eine Funktion ohne Substanz, Philosophie ohne Substanz nicht denkbar ist, so muß sie solche von anderen borgen: sie „zehrt von systematischem Erbgut, das nur in einer Epoche fortschreitender Skepsis ..... frei geworden ist".[6])

Auch hier erweist sich die Unmöglichkeit dieser Philosophie an ihrem unmöglichen, ungeklärten Verhältnis zum System der Wissenschaften; von welchem als von einem System bei Simmel gar nicht die Rede ist, eben deshalb auch nicht von einer wissenschaftlichen Philosophie. In keiner der Wissenschaften, in die für Simmel Ethik zerfallen soll: Psychologie, Sozialwissenschaft und Geschichte[7]) ist das spezifisch Ethische ganz oder auch nur pro rata enthalten: es hat sich verflüchtigt; wohl aber sind sie alle charakteristisch für die nicht-philosophischen: psychologischen, soziologischen, historisch-genetischen Tendenzen dieser „Philosophie". Wie die genannten Wissenschaften zusammengestellt keine Ethik ergeben, so kann umgekehrt Ethik sich nicht in sie als ihre „Teile"[8]) auflösen; oder nur für eine Philosophie, die für das spezifisch Ethische kein Organ hat.

Diesem anti-ethischen Standpunkt des jungen Simmel gegenüber bedeutet das Kapitel über „das individuelle Gesetz" einen Fortschritt und doch wieder keinen Fortschritt: einen Fortschritt, sofern hier schon mit dem Titel eine Gesetzlichkeit auf ethischem Gebiet anerkannt wird, die sogar imperativischer Formulierung („Werde, was du bist")[9]) nicht unzugänglich ist; ein entschiedenes und sehr vertieftes persönliches Ethos kennzeichnet diese Ethik[10]) gegenüber den wesentlich kritischen Tendenzen[11]) der „Einleitung in die Moralwissenschaft". Aber andererseits wird dieses Ethos, das es nun doch zu formulieren, in Begriffe zu fassen gilt, im Rahmen dieser Lebensphilosophie so sehr „vitalisiert" und „individualisiert",[12]) daß es einer begrifflichen Fixierung, ebenso wie der Lebensbegriff Simmels, nicht mehr Stand hält, so daß Begriffe, ja Worte es nicht so sehr zu bezeichnen als vielmehr nur negativ abzuheben vermögen; vor allem aber wird solche individualistische Ethik der Idee einer sittlichen Ordnung nicht gerecht, innerhalb deren es keine „Vereinzelung von Subjekten"[13]) gibt.

---

[5]) „Rembrandt", Vorwort S. VIII. [6]) Frischeisen-Köhler a. a. O. S. 8.
[7]) Einl. i. d. M. 3. Aufl.. 1. B. S. IV.
[8]) a. a. O. S IV. [9]) S. 176. [10]) Vgl. Stellen wie S. 209, 234.
[11]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 10. [12]) S. 234.
[13]) Hönigswald, die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, S. 46.

Eine Philosophie, die alles unter dem Gesichtspunkt des Individuums, sub specie vitae sieht, kann auf dem Felde der Ethik nichts anderes als eben das Leben und Individuum selbst zum Gesetz zu erheben, bezw. das ethische Gesetz individuell und lebendig zu machen versuchen: dies ist, was sie das „individuelle Gesetz" nennt; man könnte es ebenso das lebendige nennen. Mit solchem Gesetz hat sie eben kein Gesetz im Sinne der Ethik, sondern wieder nur sich selbst. Ein Gesetz hat es zwar mit Individuen zu tun, sofern es an ihnen und von ihnen realisiert wird, aber nicht mit dem Individuum als solchem, dem Begriff des Individuums. Man kann nicht einen Begriff aus beiden machen. „Individuelles Gesetz" ist eine contradictio in adjecto. „Die Norm für Individuelles ist noch kein „individuelles Gesetz". Von der Wert- oder Geltungsbetrachtung aus ist das Wesentliche auch an einem Gesetz für Individuelles, daß es Gesetz ist. . . . . Wenn man von individuellem Gesetz spricht, setzt man in Wahrheit das Wirklichkeitsmoment (die zufällige Realisierung in nur einem Exemplar) und das Geltungsmoment (die wesentliche Wahrheit des Gesetzes als solchen) unverbunden nebeneinander. Den logischen Charakter des Gesetzes beschreibt man damit nicht."[14]) Für Frischeisen-Köhler[15]) stellt sich das individuelle Gesetz als eine „Kategorie eigener Art" dar. Freilich wäre ein Gesetz, das es nicht nur mit Individuen, sondern mit dem Individuum als solchem zu tun hätte, ein Gesetz sui generis; nur wäre es kein Gesetz im Sinne der Ethik. Denn „der sittlich Handelnde . . . . . ist allemal der Repräsentant der sittlichen Ordnung selbst. Was auch sein Ichurteil enthalten mag, als ein sittlich gemeintes Ichurteil löst es ihn aus der vermeintlichen, durch den Faktor „Ich" scheinbar angedeuteten Isolierung heraus, um ihn in die Ordnung der sittlichen Gemeinschaft einzugliedern".[16])

Dieser entscheidende Begriff einer sittlichen Ordnung findet sich in den Simmelschen Gedankengängen überhaupt nicht, taucht aber — charakteristischerweise — sofort auf, wo — an einer einzigen Stelle — ein konkreter Fall[17]) zur Exemplifikation herangezogen wird, wenn auch in der recht empirischen Fassung des Begriffs vom Staatsbürger. Wenn die Individualität es als ein „gar nicht zu eliminierendes Moment" einschließt, „daß der Mensch etwa Bürger eines bestimmten Staates" ist,[18]) dann muß dieses Moment auch irgendwie in der ethischen Norm selbst an-

---

[14]) Moog, a. a. O. S. 87. [15]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 49.
[16]) Hönigswald, a. a. O. S. 46.
[17]) S. 220 f. [18]) S. 221.

gelegt sein. Und ist es nicht in ihr enthalten, so fehlt ihr ein „gar nicht zu eliminierendes Moment".

Der Geltungsbereich dessen, was man „individuelles Gesetz" (paradoxe Zuspitzungen sind für Simmel charakteristisch) nennen mag, ist ein anderer: es ist der der Kunst. Das ethisch gemeinte individuelle Gesetz bei Simmel bedeutet eine Vermischung und Verwischung der Sphären der künstlerischen und der moralischen Betrachtungsweise — nicht zufällig wird das Kunstwerk als Analogiefall von Simmel herangezogen.[19]) Nur das Kunstwerk ist nur und nichts anderem als sich selbst verpflichtet: seiner singulären Idee, seinem „individuellen Gesetz". Deshalb ist die Form der ästhetischen Forderung allemal hypothetisch, d. i. geknüpft an die Existenz ihres Gegenstandes. „Besonders wichtig ist es, daß die ästhetischen Urteile niemals die Wirklichkeit ihres Gegenstandes fordern. Nur wenn er einmal ist, und wenn er bleibt, so beharrt auch das Urteil, welches angibt, wie er sein sollte."[20]) Die Form der sittlichen Forderung ist schlechthin kategorisch (Kant).

Die Tendenz dieser Ethik, die ethische Norm in das kontinuierlich fließende Leben hineinzuziehen, spricht sich aus schon in der Wortform, in der sie es einführt: als „Sollen" schlechthin. Gesetz ist nicht ein Setzen, sondern ein Gesetztes, im ethischen Sinne ein Gesolltes, kein Sollen, sondern die Form dieses Sollens. Mag dieses Sollen, seinem Zeitwortcharakter entsprechend, dem Leben einwohnen,[21]) so doch nicht das, was es soll. Hier liegt jene fundamentale Verwechslung vor, die den Prozeß mit dem Inhalt des Prozesses vermengt. Innerhalb dieses Sollens, gerade auch, wenn es „Kaprizen und antiethische Begehrungen" (!)[22]) umfassen soll, bedürfte das im engeren Sinne „ethische Sollen" der Abgrenzung gegen jene. Solcher Definition geht Simmel wie jeder anderen Definition bemerkenswerterweise aus dem Wege.[23]) Damit wird das ethische Problem im engeren Sinne gar nicht erst berührt.

Die Frage nach dem „metaphysischen Ort"[24]) sittlicher Entscheidungen mit ihrer Alternative, ob „sittliche Notwendigkeiten ihre Inhalte und deren Legitimierung aus . . . . . einem allgemeinen, sich selbst tragenden Prinzip oder aus der Lebenstotalität des Individuums entwickeln",[24]) ist insofern falsch gestellt, als sie durch den Kantischen Begriff der Autonomie des Sittlichen bereits aufgehoben ist. Eben dieser Begriff über-

[19]) S. 211. [20]) Herbart, Pädagog. Schriften, hrsgb. von Bartholomäi, Bd. 2. S. 208. [21]) S. 152. [22]) S. 151. [23]) S. 155. [24]) S. 156.

windet jene Spannung des „Gegenüber, die unvermeidliche Relationsform des Pflichtgebots“,[25]) von Gesetz und Individuum, die innerhalb des Ich sich fortsetzt als solche zwischen dem befehlenden und dem gehorchenden Ich (bei Kant: Vernunft und Sinnlichkeit.) Dies aber sind nicht zwei Iche, sondern es ist dasselbe Ich in zweifacher Funktion. Die funktionelle Betrachtungsweise würde hier Simmel davor bewahrt haben, im Hinblick auf Kant von einer „Zerreißung“[26]) des Individuums zu sprechen. Solche „Zerreißung“ (der auf pädagogischem Gebiet die Herbartische Unterscheidung des objektiven und subjektiven Charakters entspricht) bedeutet keine Zerstückelung in zusammenhanglose Teile: Befehlen und Gehorchen sind Korrelatbegriffe. Solche kantische „Zerreißung“ ist nur Ausdruck der Beherrschtheit, d. i. Selbstbeherrschtheit des Ich. (Autonomie des Sittlichen.) Das Ich als befehlendes und das Ich als gehorchendes bei Kant sind Vernunft und Sinnlichkeit. Sache der Sinnlichkeit ist es, zu gehorchen; deshalb, weil sie auch ihrem empirischen Gegenstand gehorcht. Wie sie von diesem abhängt, ist sie das Abhängige schlechthin. Sie gehört dem „empirischen Ich“ zu, nicht dem reinen; Simmel vermischt die beiden, weil er im Grunde nur das empirische kennt. Die „räumliche Metapher des Gegenüber“[27]) von Gesetz und Indiviuum ist insofern, aber auch nur insofern Metapher, als aller sprachliche Ausdruck Metapher ist. Hier sehen wir die Lebensphilosophie, die an aller Form sich stößt (von ihr aus gesprochen; objektiv gesprochen: alle Form zerstößt, relativiert) an der Sprachform sich stoßen. Von der begrifflich geformten, Begriff gewordenen Sprache verweist sie auf das „Leben“; damit verläßt sie den Bereich begrifflicher Auseinandersetzung. So mißversteht sie den kategorischen Imperativ als einen psychologischen Akt: als appelliere „der Moral-Homunkulus Kants dauernd an die höchste Instanz eines Gesetzes“.[28]) Der kantische kategorische Imperativ ist kein individueller Befehl, sondern das Gesetz solcher möglichen Befehle. Er wird bei der einzelnen Handlung nicht notwendig mitgedacht, wie Simmel sich das vorstellt; aber freilich muß er mitgedacht werden können. „Das Gesetz der Ethik ist nicht für Handlungen, sondern nur für Maximen der Handlung gegeben. Die ethische Pflicht ist weite, nicht enge Pflicht.“[29]) Freilich kann „der Imperativ, der dem Leben gegenübersteht, als solcher nicht lebendig sein“.[30]) Der „gute Wille“[31]) braucht von der Ge-

---

[25]) S. 160. [26]) S. 160. [27]) S. 162 [28]) S. 163. [29]) Novalis' Werke, herausgg. von Minor, Bd. III, S. 297. [30]) S. 163. [31]) S. 164.

setzesverpflichtung nichts zu wissen; darum kann er doch gesetzmäßig handeln. Der „vollendet sittliche Mensch würde nicht viel fragen, ob jeder seiner Augenblicke unter ein . . . Gesetz gehört“;[32]) darum gehört er doch unter ein Gesetz. Es ist das alte (Schillersche) Mißverständnis, als widerspreche der kategorische Imperativ dem Ideal der „schönen Seele“. Wenn es, „unserem Denktypus gemäß“, nahe liegt, das „Sollensmoment zu Gesetzen gerinnen zu lassen“,[33]) so ist dieser „Denktypus“ das Denken überhaupt. Es ist (mit kantischem Ausdruck) nicht nur der des Menschen, sondern der „eines jeden vernünftigen Wesens“. Was als e i n e Qualität empfunden wird, kann darum doch, im sprachlich-begrifflichen Ausdruck „an den Dualismus des Gesetzes und des . . . vereinzelten gesollten Tuns gebunden sein“.[34])

Die das Kernstück[35]) des Kapitels ausmachende Erörterung über den Begriff der Handlung wird möglich nur auf Grund einer fundamentalen Verwechslung eben dieses Begriffs der Handlung mit der „wirklichen“ Handlung als einem Akt des Lebens. Diese Erörterung steigt, um den Begriff der Handlung, die Handlung als Begriff aufzulösen, in die vorbegrifflichen Bezirke hinab, d. i. zum Leben hinunter; vielmehr, da sie selbst als eine begriffliche, die sie doch bleibt, nicht dorthin kommt, so verweist sie, appelliert sie an dieses Leben. Die Möglichkeit, die Allgemeingültigkeit der ethischen Norm zu leugnen, ergibt sich für Simmel wesentlich aus einer Kritik des Begriffs der Handlung, die es für ihn (als lebendige, dann aber auch als begriffliche) nicht gibt. Damit aber ist die ethische Gesetzlichkeit als solche geleugnet, denn „der Begriff der Handlung und von diesem untrennbar . . . die Beziehung auf einen Handelnden sind es, die mit zu dem Begriff der ethischen Norm selbst gehören“.[36])

Überall wird der Begriff, statt an Begriffen, am Leben gemessen. Die Abgrenzung der Handlung „durch einen von außen kommenden Begriff — so unentbehrlich sie für die Praxis ist —“ scheint „etwas Zufälliges und Äußerliches“.[37]) Hier wie sonst bei Simmel ist „die alte Abbildtheorie des Erkennens keineswegs vollständig aufgegeben“,[38]) und mit der parenthetischen Bemerkung wird ein Zugeständnis an den Pragmatismus gemacht. Das allgemeine Gesetz — aber jedes Gesetz im Sinne der Ethik ist allgemein — erfaßt freilich „den vitalen Gehalt nicht in der Form seines Gelebtwerdens, sondern in der einer verbegriff-

---

[32]) S. 165. [33]) S. 164. [34]) S. 168. [35]) S. 178, 191. [36]) Hönigswald, a. a. O. S. 45. [37]) S. 17. [38]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 15.

lichten Inhaltlichkeit".[39]) Der Grund aber ist nicht so sehr „eine gewisse Unbehilflichkeit der intellektuellen Formung"[40]) gegenüber dem Leben, sondern ihr von diesem spezifisch verschiedener Charakter. Was das allgemeine Gesetz am Individuum nicht fassen kann, ist sittliches Adiaphoron. Es gibt keine „biegsame Begriffsbildung",[41]) die dem beikommen könnte. Begriffe sind nicht „biegsam". Die Simmelsche (Lebens-)Philosophie hat die falsche Tendenz, lebendig werden zu wollen. Sie will das Leben, das (im heraklitischen Sinne) fließende, greifen; greift sie es aber, dann hat sie es be-griffen, sie hat also nicht mehr das Leben, sondern seinen Begriff.

Der Kardinalfehler dieser Lebensphilosophie, der schon in dieser ihrer Bezeichnung angedeutet ist, die Verwechslung und Vermischung des Begriffs mit dem Leben, wird deutlich auch in der erkenntnistheoretischen Zwischenerörterung,[42]) namentlich, wo sie auf den Syllogismus zu sprechen kommt. Die Beziehung, mit der die Prämissen in die Konklusio übergehen, ist eine sachliche und damit prinzipiell andere als die Bewegung im „Nacheinander des seelischen Realisierungsvorgangs".[43]) Darum hat die Idee nicht „dieselbe Bewegtheitsform wie das Leben",[44]) und man kann nicht sagen: „die Idee lebt".[44])

Da diese Ethik die einzelne Handlung als solche nicht kennt, so bleibt ihr als Gegenstand des Sollens nur etwas, das schlechthin nicht gesollt (weil nicht gewollt) werden kann: das „Sein".[45]) „Die ganze Existenz soll so oder so sein",[45]) wie, das ist nach Simmel auch wieder nur ihr als einer individuellen zu entnehmen. Die ethische Formulierung soll auf jeden individuellen Fall „passen";[46]) mit solchem Ausdruck ist die Abhängigkeit des ethischen Gesetzes vom Individuum auf eine charakteristische Formel gebracht: „wenn es nicht paßt, gilt es auch nicht";[46]) damit ist der Wert- und Geltungscharakter der ethischen Norm geleugnet.

IV.

Die Philosophie Simmels hatte es bisher vermieden, sich auf einen philosophischen „Standpunkt" festzulegen.[1]) „Behält man hierbei im Auge, daß alle Philosophie genötigt ist, einen Standpunkt einzunehmen",[2]) so ist klar, daß sie damit sich selbst

---

[39]) S. 180. [40]) S. 181. [41]) S. 181. [42]) S. 182—191. [43]) S. 183.
[44]) S. 187. [45]) S. 192. [46]) S. 195.
[1]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 1. [2]) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, S. 8.

als einer Philosophie das Urteil spricht. Der Standpunkt eines „individualistischen Realismus“,[3]) wenn er für Simmel gelten soll, was man zugeben kann, ohne daß die Beziehung auf Simmel an der angeführten Stelle[4]) deutlich wird, ist schlechthin der Standpunkt des unphilosophischen Denkens. Wenn Simmel selbst gern von seinem „Relativismus“ gesprochen hat,[5]) so ist hier mit der Abwesenheit eines bestimmten philosophischen Standpunkts implizit die Abwesenheit aller Philosophie im strengen Sinne zugegeben. Die Annäherung Simmels an die südwestdeutsche Schule (Rickert) blieb[6]) nicht „vorbehaltlos“ und war keineswegs der letzte Schritt Simmels. Dies wird durch nichts besser bewiesen als durch die Kritik, die eben Rickert in seiner „Philosophie des Lebens“ an dem Kapitel von der „Transzendenz des Lebens“ übt. Wohl nur aus den äußeren Gründen der Kürze und der straffen Zusammenfassung und nicht, weil sie nicht „Gegenstand der Kritik“[7]) werden könnten, hat Rickert es vermieden, auf die anderen Kapitel einzugehen. Die enge Beziehung zwischen dem ersten und den übrigen Kapiteln des Buches wird von Simmel selbst[8]) betont. Danach sind diese „Teile der möglichen Entfaltung“ des metaphysischen Lebensbegriffs, den das erste Kapitel darlegt.

Das Kapitel von der „Transzendenz des Lebens“ gilt der Besinnung dieser Philosophie auf ihr eigenes Prinzip. Es gipfelt in dem Versuch einer Definition dieses Prinzips und in dem Versuch einer Auseinandersetzung mit ihrem Gegenprinzip. Es ist bemerkenswert, daß sie über dieses sich früher klar geworden ist als über jenes. Als ihren Gegner hatte diese Philosophie von Anfang an gesehen und bekämpft, was sie Rationalismus nannte.[9]) Rationalismus ist die, wie immer historisch bedingte, Betonung ihres Gegenprinzips. Dieses ist das der „Form“. Als den symbolischen Vertreter dieses Rationalismus hatte die Philosophie Simmels Kant bezeichnet;[10]) von der Dissertation des jungen Simmel an. Wenn sie daneben[11]) Kant als „Intellektualisten“ bezeichnet, so möchten wir diesen Ausdruck für Simmel selbst in Anspruch nehmen und beide Geisteshaltungen, die auch Frischeisen-Köhler als gleichbedeutend braucht,[12]) so scheiden: Rationalismus setzt eine Welt, allbezogen auf Vernunft;

---

[3]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 12.
[4]) Über soziale Differenzierung, S. 14.
[5]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 1. [6]) a. a. O. S. 21.
[7]) Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 64. [8]) S. 27 Anm.
[9]) Vgl. Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 11. [10]) „Kant“, S. 6.
[11]) Ebenda. [12]) a. a. O. S. 11.

Intellektualismus, unfähig, Welt zu setzen, ist die bloße Fähigkeit des Geistes, sich hinein (intus) zu versetzen in Welten, die er realisiert vorfindet.

Die Philosophie Simmels, als eine Philosophie (um mit ihren eigenen Worten zu sprechen)[13]) des Werdens, nicht des Seins, unverbindliches Philosophieren, nicht systemgewordene oder zum System strebende Philosophie, findet und definiert sich selbst im Begriff einer Philosophie des (als Werden verstandenen) Lebens. In dieses Leben ist sie verliebt.[14]) Diese Liebe ist die des Denkens zum Leben: „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste."[15]) Wie jede andere Liebe geht sie auf Vereinigung aus: sie will nicht nur das Denken, sondern möchte die Begriffe lebendig machen. Diese Philosophie des Lebens will Philosophie sein nicht nur (im gegenständlichen Sinne) über das Leben, sondern zugleich und vor allem Philosophie vom Leben aus, Philosophie des Lebens im Sinne eines genetivus subjectivus: lebendige Philosophie. Im Begriff des Lebens scheinen ihr die philosophischen Tendenzen des gegenwärtigen Zeitalters zu kulminieren.[16]) Sie will auch nicht Teil einer möglichen Philosophie sein, sondern die ganze Philosophie unter dem Aspekt des Lebens, und ihre einzelnen Teile wären als „Teile" der „Entfaltung" dieses Lebensbegriffs zu begreifen.[17]) Jene Liebe des Denkens zum Leben ist nun aber eine unglückliche und hoffnungslose; sie ist die „moderne" Liebe zum andern, nicht zum gleichen. Denn das Leben ist immer das eine und das Denken das andere, auch das Denken über das Leben.[18]) Gerade das Denken über das Leben: dem individuellen Bewußtsein wenigstens wird die Unaufhebbarkeit der Kluft zwischen dem Leben und dem Denken niemals deutlicher, als wenn es anfängt, über das Leben zu denken.

Begriffe vom Leben sind keine lebendigen Begriffe; es gibt keine lebendigen Begriffe; freilich auch, und eben deswegen, keine toten. „Formen des Lebens sind keine lebendigen Formen."[19]) Nicht die Form lebt („die Idee lebt"),[20]) sondern das Leben lebt in dieser oder jener bestimmten Form.[19]) Hier gibt es keine Approximation, wie Simmel sich das gern vorstellt; als ständen gewisse „biegsame"[21]) Begriffe dem Leben näher als andere starre: vielmehr stehen sie alle, sofern sie Begriffe sind,

---

[13]) Hauptprobleme der Philosophie.S. 43 ff. [14]) Rickert, a. a. O. S. 71.
[15]) Hölderlin, Werke (Bong), 1. Bd., S. 116.
[16]) Der Konflikt der modernen Kultur, S. 14. [17]) S. 27 Anm.
[18]) Rickert, a. a. O. S. 71. [19]) Rickert, a. a. O. S. 71. [20]) S. 187.
[21]) S. 181.

dem Leben gleich fern. Leben ist selbst eine Abstraktion (ein Begriff), ebenso wie Form einer ist. Was „wirklich“ lebt, ist ein In- und Beieinander von Leben und Form: „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“ (Goethe); dies ist das Individuum.

Dieses nun, das Individuum, als das Mittlere, Dritte zwischen der festen Form und dem fließenden Leben, bietet dem Leben (dieser Lebensphilosophie, denn beides ist dasselbe) eine Handhabe, sich an der Form zu vergreifen, sie zu sich herabzuziehen, d. h. sie zu relativieren. Indem es an beiden Anteil hat, kann es, für diese Philosophie der Willkür, nach Belieben auf die Seite der Form oder auf die Seite des Lebens treten. So kann sie, indem sie das Leben unterschlägt, sagen: „Form ist Individualität“,[22]) womit der philosophische Begriff der Form entwertet wird, oder auf der anderen Seite, indem sie die Form unterschlägt: „Die Individualität ist überall lebendig, und das Leben ist überall individuell.“[23])

Soll aber, wie hier, das Leben als das Prinzip dieser Philosophie bestimmt und begrenzt, definiert werden, so muß es abgegrenzt werden auch gegen das Individuum. Also tritt, für dieses Kapitel, das Individuum auf die Seite der Form: „Form ist Individualität.“[24]) War auch eben erklärt worden: „Die Individualität ist überall lebendig“,[25]) so scheint doch dieser Lebensphilosophie das Individuum noch nicht lebendig genug. Jetzt kommt das Leben nicht mehr in der individuellen Form unter; jetzt soll das Leben sich auch gegen die Individualität empören, wie es sich (nach Simmel, vgl. Kapitel 2) gegen die Form empört; gegen jene eben sofern sie Form ist. Hier wird der philosophische Begriff der Form mit dem der Individualität verwechselt; d. h. man sieht, wie individuell bestimmt Simmel auch den philosophischen Formbegriff faßt. Aber die Individualität ist doch, wie Simmel selbst eben erklärte, „überall lebendig“. Das Leben kann sich gegen die Individualität als Prinzip nicht empören, denn es ist selbst Individualität, d. h. also auch Form. Gegen die einzelne individuelle Gestaltung kann es sich nur empören, soweit es selbst individuell gestaltet ist. Daß das Leben ein Kampf, die Zerstörung einer individuellen Gestaltung durch die andere, ist: dies ist keine philosophische Einsicht, sondern eine empirische Feststellung. Hier wäre zu scheiden gewesen zwischen dem Prinzip der Individualität und der einzelnen konkreten individuellen Gestaltung. Simmel aber vermengt, was er vorzugsweise vermengt: Realität und Begriff, Leben und

[22]) S. 17. [23]) S. 18. [24]) S. 17. [25]) S. 18.

Form; eine Vermengung, auf der im Grunde das ganze Gebäude dieser Lebensphilosophie ruht.

Leben (als letzte Abstraktion), Individuum (als letzte Realität) sind die ersten und im Grunde einzigen Gegebenheiten dieser Philosophie, zu denen alles in Beziehung zu setzen, auf die alles zu reduzieren ihre Aufgabe und ihr Wesen ist: zugleich aber ihre Grenzen und Verzweiflungen, weil sie als „Urphänomene“ (im Goetheschen Sinne) der philosophischen Bestimmung (Definition) sich entziehen. Die Undefinierbarkeit des Individuums als einzelnen, das sich nur einer Art von „intellektueller Anschauung“ erschließt, kommt dieser Philosophie an verschiedenen Stellen zum Bewußtsein.[26]) Die Undefinierbarkeit des Lebens, wenigstens für diese Philosophie des Lebens, findet ihren dreifachen Ausdruck: darin, daß diese Definition nicht eine ist, sondern zwei, deren eine das Leben durch sich selbst, deren andere nicht das Leben definiert.

Jene erste Definition ist die des Lebens als Mehr-Leben.[27]) Das Leben ist so als „Komparativ“ definiert, doch als Komparativ seiner selbst, durch sich selbst, also nicht definiert. Der Komparativ hat doch seinen Sinn nur am und vom Positiv. „Mehr“ ist bloße Relation. Diese Definition ist ohne theoretischen Wert; doch könnte man ihr, im Sinne eines ethischen Imperativs, einen praktischen zuerkennen: Leben im geistigen Sinne sollte, auf jeder Stufe seiner Existenz, Mehr-Leben sein. Solchen Sinn hat die Bestimmung Nietzsches, von der Simmel zweifellos beeinflußt ist: „Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß.“[28]) Solchen Sinnn hat es nicht im Zusammenhang der Philosophie Simmels, der jede aktive Tendenz auf Steigerung und Höherbildung des Lebens abgeht.[29]) Sie kann ebenso — im biologischen Sinne — Leben als Weniger-Leben (Mehr-Tod) definieren, wie sie das im Kapitel über „Tod und Unsterblichkeit“ wenn auch nicht explizit tut.

Die andere „Definition des Lebens“ ist keine Definition des Lebens, sondern der „Form“. Leben und Individualität, als Begriffe verschieden, sind doch bei Simmel Ausdruck ein und derselben Tendenz seines Philosophierens: diese Tendenz ist, an jeder Philosophie gemessen, in ihrem Wesen negativ: sie geht aus auf Zerstörung der Form. Wie sie selbst dies als Zeichen der

---

[26]) S. 196. [27]) S. 20.
[28]) Nietzsche, Werke, Bd. 6, S. 167.
[29]) Frischeisen-Köhler, a. a. O. S. 48.

Zeit, die zugleich in einem tieferen Sinne ihre Zeit ist, erkannte, so steht diese Philosophie in Opposition nicht nur gegen diese oder jene bestimmte Form, sondern gegen das Prinzip der Form schlechthin, die „Form als solche“.[30]) Philosophie aber, die sich gegen die Form richtet, richtet sich gegen sich selbst, richtet sich selbst. Das bloße Prinzip des Lebens (Werdens) gestattet, radikal gefaßt, schlechterdings keine Philosophie. Denn Philosophie ist Form und bedarf der Form, schon sofern sie Sprache ist und wird. Die Sprache aller Philosophie ist Form; diese Lebensphilosophie stößt sich, wie an der Form, so an der Sprache.

Auch diese Philosophie aber ist Sprache und damit Form, so wenig sie es sein möchte. Auch sie gibt Formen (Formeln), in diesem Fall dem Leben eine Formel; als eine Philosophie des Lebens aber darf sie keine geben, darf sie nicht zweimal in denselben Fluß steigen wollen (Heraklit); das ist der Zirkel, aus dem sie nicht herauskommt. Wenn etwas die Form zerstören soll, so wird es — für Simmel — dasselbe sein, das die Form schuf (vgl. das 2. Kapitel). Dies ist bei Simmel das Leben. In Wahrheit hat das Leben die Form nicht geschaffen, darum kann es sie auch nicht zerstören. Zerstörte aber — indem wir Simmels These zugeben — das Leben die Form und schlechthin jede Form als solche, so zerstört es auch die Form, die Simmel ihm gibt: seine Formel vom Leben. Gerade also, wenn diese Philosophie Recht hat, wird sie widerlegt und zwar durch sich selbst. Das ist der Widersinn alles Relativismus (mit Simmels Worten: aller Philosophie des bloßen Werdens), und was Simmel an anderer Stelle[31]) Hegel entgegenhält, das muß ihm selbst entgegengehalten werden.[32])

Kann man also die Form nicht zerstören und, sinnvoll, nicht einmal zerstören wollen, so wird man versuchen, sie vom Werden aus, dem „Standpunkt“ dieser Philosophie ohne Standpunkt, zu begreifen. Die Form vom Werden aus begreifen kann nur heißen: sie ins Werden einordnen. Da erscheint dann die Form als bloße Station dieses Werdens, die von diesem immer überlangt wird und prinzipiell immer wieder überlangt werden kann. Der Begriff der Form ist so in dem des Lebens (d. h. bei Simmel: im Leben selbst) aufgegangen. Hat man aber so die Form im Leben versteckt, so muß sie in der Definition dieses Lebens

---

[30]) Der Konflikt der modernen Kultur, S. 9.
[31]) Hauptprobleme der Philosophie S. 84.
[32]) Vgl. Rickert, a. a. O. S. 68/9.

wieder zum Vorschein kommen; d. h. diese Definition wird nicht eine sein, sondern es werden zwei sein müssen: eine für das Leben, die andere für die Form, eine „immanente“ und eine „transzendente“. „Mehr-Leben“ war keine theoretisch zureichende Definition des Lebens, „Mehr-als-Leben“ ist eine — wenngleich negative — Definition der Form, nicht des Lebens: die Formel für die vom und im Leben begriffene, d. i. relativierte Form. In dieser angeblichen Definition des Lebens rächt sich gleichsam die Form am Leben, in dem man sie versteckt hat.

Die schwierigste Aufgabe aber für diese Philosophie muß es sein, nun beide Definitionen als einander ergänzend, d. h. als eine Definition zu begreifen. Sie versucht es, indem sie das Leben, ihr oberstes Prinzip, begreift als die coincidentia oppositorum, als zugleich grenzensetzend und grenzenüberspringend, „geprägt“ und „sich entwickelnd“ (Goethe). Mit solchen Feststellungen begreift das Denken nicht eigentlich seinen Gegenstand, sondern, indem es sich gleichsam in ihm spiegelt, begreift es sich selbst als das, was es notwendig ist: dualistisch. Damit wird zugleich versucht, jene Zweiheit der Definition des Lebens als Einheit zu denken, d. h. sie philosophisch zu rechtfertigen. Denn gerechtfertigt wäre sie nur, wenn sie als eine Einheit begriffen, aus einer Einheit abzuleiten wäre. Das aber ist nicht möglich, denn diese Einheit ist eine Einheit nur im Leben und als erlebte, nicht im Denken, als gedachte. Ist sie einmal für das Denken eine Zweiheit, so kann sie im — wie Simmel selbst oft betont: analytischen, dualistischen — Denken nicht wieder eine Einheit werden. Oder das Denken hebt sich selbst auf: es wird zurückverwiesen an das Leben. Aber man kann aus zwei Begriffen nicht einen machen. Der Begriff des Lebens kann kein doppelter sein: das verbietet der Satz vom Widerspruch. Oder sollte hier „die Schicht erreicht sein, in der logische Schwierigkeiten nicht ohne weiteres (!) Schweigen gebieten“,[33]) „die logische Schwierigkeit von seiten des Satzes der Identität nur Sache des Ausdrucks sein“,[34]) „als Widerspruch dies nur (!) in der logischen Reflexion“[35]) erscheinen? Was Sache des begrifflichen Ausdrucks ist, ist zugleich Sache des Denkens; und „was Widerspruch in der logischen Reflexion ist, ist immer und unter allen Umständen Widerspruch“.[36]) Freilich: „hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen:

---

[33]) S. 26. [34]) S. 21. [35]) S. 22.
[36]) Rickert, a. a. O. S. 69.

so bleibt einem kein Ausweg, als sich immer zu widersprechen und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen".[37]) Aber dieses Absolute ist bei Simmel kein im philosophischen Sinn Absolutes: das Leben.

Mit anderen Worten: der Begriff des Lebens kann kein doppelter sein; das verbietet der Satz vom Widerspruch. Hier wird „versucht, etwas zu denken, das undenkbar ist".[38]) Die Grenze wissenschaftlichen Denkens wird damit zwar nicht überschritten, denn „wir können sie logisch denkend nicht überschreiten";[39]) aber es wird der Versuch dazu gemacht; der nun freilich muß mißlingen.

An diesem Begriff der „Grenze", von dem das Kapitel von der „Transzendenz des Lebens" ausgeht, lassen sich ein letztes Mal eben die Grenzen dieser Lebensphilosophie aufzeigen. Das Leben soll nach Simmel seine jedesmalige Grenze überlangen ebenso wie das Denken: das Denken eben als lebendiges, ein Akt des Lebens (in der Folge: „ich weiß, daß ich weiß" usf.). Innerhalb des schlechthin als Kontinuum verstandenen Lebens kann man von Grenzen nicht gut sprechen, ohne zuzugeben, daß diese Grenzen eben nicht im Leben sind, sondern erst durch das Denken in das Leben (zum Zweck einer Definition dieses Lebens) hineingelegt wurden. Man hat es dann also nicht mehr mit dem „lebendigen" Leben, sondern mit dem Begriff dieses Lebens zu tun, die beide von Simmel immer wieder verwechselt werden.

Neben diese — nun schon mehrfach gerügte — Verwechslung tritt eine andere, die an den Ausdruck „Grenze" selbst sich anknüpft. Deren doppelte Funktion: abzuheben, aber auch zusammenzuhalten wird von Simmel verkannt, indem er nur ihre negative Seite sieht. Das wieder hängt damit zusammen, daß er nur die relative Grenze (als ein Relativist), nicht die absolute kennt; dies eben ist die Grenze dieser Lebensphilosophie. Solche absoluten Grenzen bestehen wie für das Leben, so für das Denken; nur nennt man sie in der Philosophie für gewöhnlich nicht Grenzen (womit man nur ihre negative Funktion treffen würde), sondern sie sind, als letzte Grenzen des Denkens und alles Denkens zugleich (von ihrer positiven Seite gesehen) sein

---

[37]) Friedrich Schlegel, vgl. Novalis' Werke, herausgg. von Minor, 2. Band, S. 116/7.

[38]) Rickert, a. a. O. S. 68.

[39]) Ebenda.

„theoretischer Halt“.[40]) „In der Einhaltung dieser Grenze liegt unsere Kraft“.[40])

„Grenzen“ sind sie nur für eine Philosophie, die als eine solche des Lebens sich an ihnen stößt, sich gegen sie empört, freilich ohne Erfolg empört: deshalb, weil sie, die doch nicht nur „Leben“, sondern auch „Philosophie“, Lebensphilosophie sein will, diesen Kampf in sich und gegen sich selbst auskämpft, mit einem inneren Selbstwiderspruch, der in ihrer Bezeichnung zutage tritt, behaftet ist. Damit widerlegt sie sich selbst.

---

[40]) Rickert, a. a. O. S. 69.

Lebenslauf.

Am 18. Dezember 1899 zu Halle a/S. als Sohn des damaligen Regierungsbaumeisters, jetzigen Strombaudirektors Wilhelm Fabian geboren, bestand ich im Juli 1917 die Reifeprüfung am Realgymnasium Potsdam. Von 1918 bis 1922 studierte ich an den Universitäten Königsberg, Jena, Marburg und Breslau Philosophie, Pädagogik, Germanistik und neuere Sprachen. Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung von Herrn Geh. Regierungsrat Professor Dr. Kühnemann, dem ich auch an dieser Stelle für sein freundliches Teilnehmen an ihrem Fortschritt meinen ergebensten Dank ausspreche.

Wilhelm Fabian.

Lebenslauf.

Am 18. Dezember 1899 zu Halle a/S. als Sohn des damaligen Regierungsbaumeisters, jetzigen Strombaudirektors Wilhelm Fabian geboren, bestand ich im Juli 1917 die Reifeprüfung am Realgymnasium Potsdam. Von 1918 bis 1922 studierte ich an den Universitäten Königsberg, Jena, Marburg und Breslau Philosophie, Pädagogik, Germanistik und neuere Sprachen. Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung von Herrn Geh. Regierungsrat Professor Dr. Kühnemann, dem ich auch an dieser Stelle für sein freundliches Teilnehmen an ihrem Fortschritt meinen ergebensten Dank ausspreche.

Wilhelm Fabian.